PORFIRIO

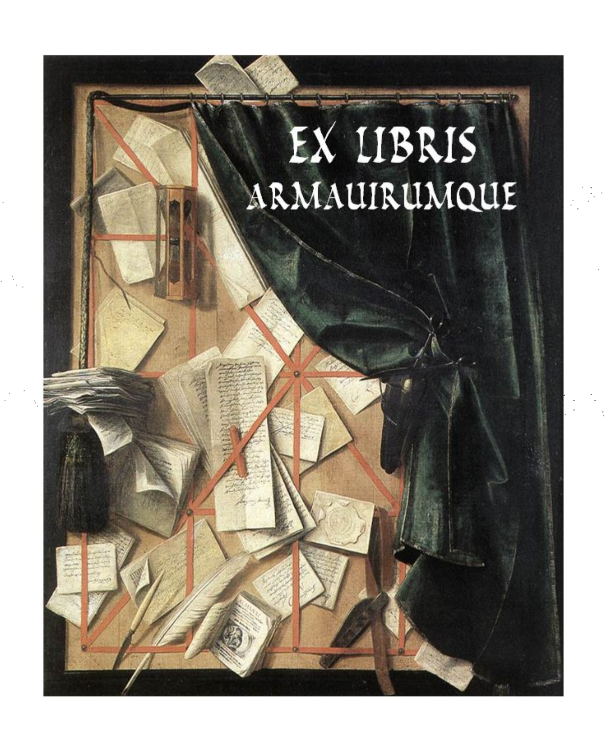
EL ANTRO DE LAS NINFAS DE LA ODISEA

INTRODUCCIONES, TRADUCCIONES Y NOTAS DE
ENRIQUE ÁNGEL RAMOS JURADO



EDITORIAL GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 133



Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., las traducciones de este volumen han sido revisadas por M.ª CONCEPCIÓN MORALES OTAL.

López de Hoyos, 141, 28002 Madrid.
www.rbalibros.com

1ª. REIMPRESIÓN.

Depósito legal: M.-17.622-2008.

ISBN 978-84-249-1405-8.

Impreso en España. Printed in Spain.
Impreso en Top Printer Plus.

PORFIRIO

EL ANTRO DE LAS NINFAS DE LA *ODISEA*

INTRODUCCIÓN

1. *La obra en su entorno*

La cultura griega bajo el Imperio no goza desgraciadamente de gran aceptación dentro de nuestros círculos filológicos. Parece que con Alejandro no sólo pierde vida la *pólis* auténtica sino también, para algunos, la cultura griega. Poco a poco, afortunadamente esta visión va siendo desterrada. Ahora, con esta obra cuya traducción ofrecemos, nos situamos en plena época Imperial, siglo III d. C., un siglo no siempre bien comprendido.

Hemos de reconocer a Reardon [1] el mérito de haberse enfrentado a la idea de que la cultura de los siglos II-III d. C. fue pobre, sin luz ni vitalidad, tesis defendida en los manuales de Literatura griega tradicionales tipo Schmid-Stählin [2] o Lesky [3], o incluso por autores tan reconocidos como Van Groningen [4], que califica la cultura de es-

---

[1] *Courants littéraires grecs des IIe et IIIe siècles après J.-C.*, París, 1971.

[2] *Geschichte der griechischen Literatur*, Munich, 1924⁶, II 2, pág. 667.

[3] *Historia de la literatura griega*, Madrid, 1968, pág. 839.

[4] «General literary tendencies in the second century A.D.», *Mnemosyne* 18 (1965), 41-56.

ta época de «museo de fósiles». La tesis de Reardon se encuentra sustentada por estudios[5] como los de Caster y Bompaire sobre Luciano, Boulanger sobre Elio Arístides o Bowersock sobre la segunda sofística, por citar unos ejemplos. También la *mímesis* puede llegar a ser creación literaria, literatura renovada, y hay que reconocer que esta fase de la cultura antigua tiene autonomía propia y coherencia al igual que la cultura de la edad arcaica o clásica[6].

Contra este concepto tan difundido de decadencia, declive, hoy día se acepta más la noción de «crisis» sin contenido negativo, sino en el sentido de que se produce un proceso de ruptura del equilibrio consolidado por el tiempo, que a su vez es obertura de un nuevo equilibrio político, social y cultural[7]. Crisis material —guerras, disminución de la población, caída del comercio, empobrecimiento ciudadano...—, crisis como transformación cultural, como tensión entre lo antiguo y lo nuevo, crisis constitucional con el empeño de constituir y mantener un fuerte gobierno monárquico[8], crisis como tensión entre lo antiguo y lo nuevo en el terreno religioso, paganismo y cristianismo, dos sistemas monoteístas, uno por sincretismo y otro de raíz hebraica[9].

---

[5] Sobre este tema en relación con Porfirio cf. Fr. ROMANO, *Porfirio di Tiro. Filosofia e cultura nel III secolo D.C.*, Universitá di Catania, 1979, págs. 28-33.

[6] Cf. Fr. ROMANO, *op. cit.*, pág. 31.

[7] Para las fuentes del siglo III d. C., cf. G. ALFÖLDY, «The crisis of the third century as seen by contemporaries», *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 15 (1974), 89-111.

[8] M. MAZZA, «Il principe e il potere. Revoluzione e legittimismo constituzionale nel III sec. d. C.», *Atti di un incontro tra storico e giuristi*, Florencia, 1974, pág. 34.

[9] Cf. E. DODDS, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid, 1975.

En este ambiente hay que situar al neoplatonismo y a Porfirio en concreto, sirviendo a la vez tanto de síntoma como de diagnóstico.

2. *Porfirio y Homero. La cultura como sincretismo*

En *De Antro Nympharum* encontrará el estudioso un sincretismo cultural hasta cierto punto insólito: de Homero a Platón pasando por Pitágoras, Hesíodo o Moisés, por citar unos ejemplos porfirianos, todos ellos no han dicho más que una única verdad, la verdad de los herederos de Platón, y con esta verdad colorean los textos de las autoridades del pasado, Porfirio pensaba en una cultura que fuera capaz de amalgamar en sí todos los motivos que se encontraban presentes en la tradición de sus antepasados [10]. Será una tendencia que se irá profundizando progresivamente en el neoplatonismo, de Jámblico a Proclo [11]. Esta pretensión del Porfirio de conseguir una cultura de tipo universal, que abarque todos los campos del saber y constituya una alternativa cultural a la pseudocultura, desde su punto de vista, cristiana está en concordancia con la tendencia presente en el siglo III d. C. de sincretismo, ya de hondas raíces por aquel entonces, y de vulgarización cultural.

Aunque la vida de Porfirio y su obra han sido ya abordadas en otro volumen de esta misma colección [12],

---

[10] Fr. ROMANO, *op. cit.*, pág. 212.

[11] E. A. RAMOS JURADO, *Lo platónico en el siglo V d. C.: Proclo*, Sevilla, 1981, págs. 191-220.

[12] *Porfirio. Sobre la Abstinencia*, Traducción, introducción y notas por MIGUEL PERIAGO LORENTE, Madrid, Gredos, 1984.

razón por la que no nos detenemos en este punto, sí que nos interesa subrayar algunos aspectos muy concretos de su biografía que harán comprender mejor la obra. La tendencia hacia una cultura universal, sincrética, de la que hablábamos hace un momento, se refleja en su propia biografía intelectual.

Según se puede reconstruir a través de la *Vita Plotini, Vita Porphyrii* de Eunapio de Sardes en sus *Vitae Sophistarum,* o autores como Eusebio, Agustín y Sócrates el historiador [13], su formación fue muy variada. Oriente y Occidente intervinieron en ella, produciendo al final una amalgama, un crisol de elementos que, desde nuestro punto de vista, pueden parecer contradictorios. En su juventud conoció la cultura oriental, principalmente en materia religiosa, incluido el cristianismo [14], cuyo reflejo hallamos en su *De philosophia ex oraculis* y quizás en su *Perì agalmátōn* [15]. Prosigue su formación en Atenas con Longino, donde también conoce al matemático Demetrio. De Longino Porfirio adquirió el método filológico, el amor por los estudios literarios y la estima y veneración por Platón. Obras sobre Homero [16], filosofía, filología [17], gramática,

---

[13] Para la vida de Porfirio cf. J. Bidez, *Vie de Porphyre le philosophe néoplatonicien,* Hildesheim, 1964 (= 1913); cf. Fr. Romano, *op. cit.,* págs. 105-116.

[14] Parece que en Cesárea de Palestina Porfirio conoció a Orígenes y los elementos cristianos que le servían de polemista. Recuérdense sus 15 libros *Contra los cristianos.*

[15] Para las obras de Porfirio Cf. J. Bidez, *op. cit.,* pág. 65; Beutler, «Porphyrios», *R.E.* XXII 1, 1953, cols. 278-301; Fr. Romano, *op. cit.,* págs. 217-221.

[16] A este período pertenecerían sus *Cuestiones homéricas.*

[17] *Philólogos historía, Philólogos akróasis.* Quizás la misma obra, cf. Fr. Romano, *op. cit.,* pág. 111.

retórica, crítica literaria, astronomía, etc. jalonan el período ateniense.

Agotada su formación ateniense marcha a Roma, entrando en contacto con el círculo de Plotino (263 d. C.). En el núcleo del Imperio permaneció hasta su muerte a inicios del siglo IV d. C., con un interregno en Sicilia entre el 268-271 d. C. Su primer período de estancia en Roma no fue fácil, tuvo que adaptarse a las ideas de Plotino. En estos cinco años, 263-268 d. C., escribió la mayor parte de sus tratados de teorética, moral y psicología, comentarios sobre Platón y Aristóteles, entre ellos por su interés relacionado con *De Antro Nympharum,* un *Perì toû eph' hemîn,* que contenía una exégesis del mito de Er correspondiente al libro X de la *República* platónica. Durante su estancia en Sicilia (268-271) hay que situar obras como *De Abstinentia, Contra Christianos* y *De Regressu Animae,* y en su última etapa en Roma su *Epistula ad Anebonem* y su *Comentario a los Oráculos Caldeos,* por citar unos ejemplos.

Si de Porfirio conservamos unos ochenta títulos, a Homero le dedicó al menos cinco, según nuestras noticias: *De Antro Nympharum*[18], *Perì tês Homḗrou philosophías*[19], *Perì tês ex Homḗrou ōphēleías tôn basiléōn*[20], *Perì Stygós*[21] y los *Homerikà Zetḗmata*[22].

Aunque la cronología de Porfirio ha sido reconstruida con esmero, especialmente por Bidez, es difícil situar *De Antro Nympharum.* Lo tradicional es situar este pequeño ensayo exegético en el último período porfiriano. es decir.

---

18 Bidez 52, Beutler 1.

19 Bidez 51, Beutler 49.

20 Bidez 45, Beutler 50.

21 Bidez 53, Beutler 51.

22 Bidez 58, Beutler 54.

posterior a la llegada de Porfirio a Roma. Hermann Schraeder, editor de las *Quaestionum Homericarum ad Iliadem (Odysseam) pertinentium reliquiae,* pensaba que ésta última pertenecía al período previo a la entrada de Porfirio en la escuela de Plotino, mientras que *De Antro Nympharum* era posterior a la llegada de Porfirio a Roma. Esta es la opinión más extendida, aceptada por Bidez, Pfeiffer, Buffière o Lamberton, por citar unos ejemplos, ya que la metodología de ambas obras es distinta y en la primera no hay exégesis mística de tipo neoplatónico, al contrario que en la obra cuya traducción ofrecemos.

Pépin [23], en un artículo clásico, ha descrito las características de la exégesis porfiriana en la interpretación de Homero. En primer lugar hay que destacar la compenetración de historia y alegoría. Como el lector observará ya en los primeros capítulos de la obra, no se da en Porfirio posible contradicción entre la historicidad y su posible apertura a la exégesis alegórica. Es más, la exactitud histórica es una base firme para una exégesis alegórica ulterior. En segundo lugar hemos de referirnos al pluralismo de la alegoría. Es decir, un mismo elemento puede tener diversos sentidos alegóricos y, a su vez, se pasa de la exégesis mística a la moral o física, con un virtuosismo que asombra. En tercer lugar, lo absurdo como signo de necesidad de alegoría, esto es, un pasaje que resulta absurdo entraña un significado profundo, subyacente, que sólo la alegoría puede desentrañar. Y por último, la alegoría cumple una función protréptica, es decir, incita a la búsqueda, a la investigación. Homero ha velado con pantallas su mensaje, de forma que sólo con una paciente labor de

---

[23] «Porphyre, exégète d'Homère», *Porphyre,* Foundation Hardt, Entretiens XII, Ginebra, 1965, págs. 231-272.

investigación, de exégesis alegórica, será posible descubrirlo.

3. *Objetivo y contenido*

El texto objeto de exégesis corresponde a *Odisea* XIII 102-112, concretamente el pasaje en que Homero describe la gruta de la playa de Ítaca donde Ulises ocultó sus tesoros. Estos pocos versos sirven de pretexto a Porfirio para proyectar la visión neoplatónica de la venida de las almas al mundo. El texto porfiriano es un texto difícil, árido, donde las ideas se encabalgan unas sobre otras, sin que el autor se detenga y explicite con mayores detalles las razones de su interpretación. Sólo de vez en cuando, como un profesor en clase, el autor se detiene un momento, nos concede un pequeño respiro, resume lo expuesto y prosigue su disertación. Y aunque el autor pretenda que el mensaje alegórico de la obra está al alcance de los profanos, aparte de los entendidos, no resulta creíble. El texto precisa, creemos, de una previa introducción para que pueda ser comprendido [24].

Porfirio, tras exponer los versos homéricos objeto de exégesis, es decir, la descripción de la gruta de Ítaca donde Ulises ocultó los tesoros de los feacios, se plantea la primera cuestión: ¿Esta gruta existe o es pura fantasía del poeta? El autor aporta dos respuestas contradictorias consecutivas: primero la de Cronio, de quien posteriormente hablaremos, y luego la suya. Cronio [25] había negado, un tanto precipitadamente desde el punto de vista porfiriano, la realidad histórica de la gruta: los autores de libros de

---

[24] Para toda esta sección cf. F. BUFFIÈRE, *op. cit.*, págs. 425-459.

[25] *Antro* 2 = Test. D 9 LEEMANS.

viajes no la mencionan. Por otro lado, proseguía, era absurdo suponer que todo fuera fruto de la imaginación del poeta, pues literalmente resulta increíble. Por tanto, no queda más que la interpretación alegórica [26] y resolver las interrogantes que plantea el texto: qué significa realmente la gruta en sí, su caracterización de *«amena y sombría»*, su consagración a las Ninfas Náyades, sus cráteras y ánforas donde *«fabrican sus panales las abejas»*, los grandes telares pétreos donde las Ninfas tejen *«sus túnicas con púrpura marina»*, su doble acceso, uno para los dioses hacia el lado del Noto y otro para los hombres, orientado al Bóreas... Todo ello son problemas planteados en estos pocos versos de la *Odisea*. ¿Qué nos quiere revelar en realidad el poeta?

Este es el objetivo que se plantea Porfirio y que va a alcanzar con la ayuda de Numenio y Cronio. En primer lugar, según Porfirio [27], la gruta de Ítaca existe y ahí está el testimonio de Artemidoro de Éfeso que nos habla del puerto de Forcis, uno de los cuatro puertos de Ítaca citados en la *Odisea*, de la playa y de «una gruta consagrada a las Ninfas, donde se dice que Ulises fue desembarcado por los feacios». Por tanto, la gruta no es pura ficción del poeta, aunque ello no obsta para que esté llena de elementos alegóricos, simbólicos.

En primer lugar, la gruta en sí, ¿qué representa [28]? Para Porfirio el cosmos. La similitud entre ambos términos no reside en la forma [29], algo externo, sino en algo más sustancial. La gruta está constituida por bloques de roca

[26] *Antro* 3.
[27] *Antro* 4.
[28] *Antro* 5-9.
[29] *Antro* 9.

que se pierden en la tierra y se confunden con ella. Ahora bien, la roca es la parte más dura de la tierra, y ésta, a su vez, el estado más grosero de la materia. Por otra parte, el mundo saca su origen de la materia, antes de recibir forma y belleza *(kósmos)*. Ahora bien, las diversas propiedades de la materia tienen correspondencia con la caverna. La materia es inerte, como la piedra. Es informe e infinita, como los bloques de piedras que se pierden en la roca y se confunden con ella. La materia informe es invisible y oscura, al igual que las grutas. La materia es fluida, capaz de recibir forma, su correlato en la gruta es el agua que fluye. Las grutas son naturales, la materia del mundo ha existido siempre y precedido al cosmos organizado [30]. La gruta, por último, es amena y sombría, al igual que el mundo, oscuro e invisible en tanto que materia, pero pleno de encanto y belleza en tanto que forma *(kósmos)* [31].

La gruta, por tanto, simboliza el mundo material, sensible, con sus dos componentes, materia y forma. En segundo lugar simboliza el mundo inteligible, el conjunto de fuerzas o poderes invisibles, «por ser las grutas oscuras e invisible la esencia de los poderes» [32]. La prueba la encuentra Porfirio en los teólogos, en los mitos, en los filósofos [33]: la gruta donde Crono oculta a sus hijos, donde Deméter cría a Core; los pitagóricos; Platón con su caverna designando el cosmos; Empédocles... Todo corrobora la interpretación porfiriana.

La segunda cuestión importante que va a abordar Porfirio a partir del epígrafe 10 es por qué está la gruta consagrada a las Ninfas Náyades. Estas Ninfas «presiden las

[30] *Antro* 5.

[31] *Antro* 6.

[32] *Antro* 7.

aguas», pero también con su nombre los antiguos designaban «todas las almas en general que descienden a la generación»[34]. ¿Cuál es la relación entre las almas y las Náyades? Ambas tienen su sede en el agua, como se comprueba si se acude a la tradición egipcia, griega —caso de Heráclito— o incluso al *Génesis,* citado ya por Numenio. Además, las almas permanecen espirituales e invisibles en tanto no se humedecen, pues «humedecidas se encarnan»[35]. Así se explican las apariciones de fantasmas o las evocaciones a las almas de los muertos «por efusión de bilis o sangre». Con razón decía Heráclito que el «alma seca es la más sabia»[36], pues las almas puras huyen de la generación, de humedecerse, justificándose incluso la continencia carnal, ya que el deseo sexual degrada al alma impregnándola de vapor húmedo[37]. «Ninfas Náyades son, pues, las almas que se encaminan a la generación»[38], razón por la que las desposadas son llamadas ninfas, en tanto que «su unión tiene como fin la generación»[39].

A partir del epígrafe 13 Porfirio va a desentrañar el sentido del interior de la gruta, los diversos elementos que la conforman, según son descritos por Homero: cráteras, ánforas, miel, pétreos telares donde las ninfas tejen túnicas con púrpura marina, etc. Sentada la premisa de que

---

33 *Antro* 7-8.

34 *Antro* 10.

35 *Antro* 11.

36 *Antro* 11.

37 Recordemos que para los pitagóricos lo seco prevalece sobre lo húmedo, como el hombre sobre la mujer, el impar sobre el par. Lo seco está en relación con el elemento ígneo y la inteligencia, y lo húmedo con el elemento acuático y la materia.

38 *Antro* 12.

39 *Antro* 12.

la gruta en cuestión está consagrada a las almas y a las Ninfas Náyades, los diversos símbolos que el poeta ha situado en su interior tienen que hacer referencia «a las almas o a los poderes acuáticos» [40].

En primer lugar, las cráteras y ánforas. Por un lado convienen a las divinidades acuáticas, agua que brota de las rocas, pero también son apropiadas a las almas que van a encarnarse, pues, aunque Porfirio no lo dice, esas almas caen en la región de la materia, de la que el agua y la piedra son el símbolo [41].

En cuanto al trabajo de las Ninfas tejiendo sus túnicas con púrpura marina en pétreos telares simboliza el trabajo de las almas tejiendo sus cuerpos en torno a sí con el fin de encarnarse. En efecto, el elemento pétreo son los huesos, las túnicas con púrpura marina la carne con su sangre, y bien hizo el poeta al llamar túnica al cuerpo, pues éste es como «un manto para el alma» [42].

En segundo lugar, «¿por qué las ánforas no están llenas de agua, sino de panales?» [43]. La miel preserva y purifica, y con este fin se utiliza en los misterios de Mitra, pero también la miel simboliza el placer del descenso en la generación, como lo indica, por ejemplo, el caso órfico de Crono [44]. A su vez la miel es un símbolo apropiado para las Ninfas acuáticas [45], pues el agua es parecida a la miel en tanto que es aséptica, purificadora y concurre a la obra de la generación como vehículo del esperma. Por tanto, Homero no se expresó inadecuadamente al llenar

---

40 *Antro* 13.

41 *Antro* 13-14.

42 *Antro* 14.

43 *Antro* 15.

44 *Antro* 15-16.

45 *Antro* 17.

las ánforas de la gruta con miel y no con agua, pues ambos son intercambiables. En cuanto a la relación de la miel con las almas, los paralelos no pueden faltar. Los antiguos relacionaban las almas con las abejas, dice Porfirio [46], aduciendo los testimonios de Sófocles, los cultos de Deméter, la denominación de abeja para la luna, divinidad de la generación, entre otras pruebas. Ahora bien, la denominación de abeja para las almas que se encaminan a la generación no se daba indiscriminadamente «sino a las que iban a vivir justamente y a retornar de nuevo tras haber llevado a cabo actos gratos a los dioses» [47].

Creemos que es hora de resumir, al estilo porfiriano, en unas pocas líneas las conclusiones exegéticas obtenidas hasta ahora [48]:

1. La gruta homérica representa el cosmos.
2. Las Ninfas Náyades simbolizan a la vez a las divinidades de las aguas y a las almas que vienen a encarnarse en este mundo, impregnándose de humedad.
3. Las Ninfas que tejen sus túnicas con púrpura marina en pétreos telares simbolizan las almas que vienen a encarnarse tejiendo sus cuerpos de carne en torno a los huesos.
4. Las abejas que tienen sus panales en las cráteras y ánforas de piedra son las almas. Las abejas producen la miel, imagen de la dulzura y el placer, las almas que vienen a la generación son atraídas y arrastradas por el placer, que ellas experimentan al encarnarse y ofrecerse a uniones carnales. Las abejas, finalmente, no pueden simbolizar más que las

[46] *Antro* 18.

[47] *Antro* 19.

[48] F. Buffière, *op. cit.*, pág. 437.

mejores almas, las que sienten el deseo de retornar definitivamente a su verdadera patria.

En *De Antro Nympharum* 20 se produce un momento de transición, razón por la que hemos preferido resumir las líneas directrices de la exégesis alegórica de Porfirio obtenidas hasta ahora. Tras exponer de nuevo que desde la más remota Antigüedad grutas y cavernas han estado unidas a cultos divinos [49], Porfirio se apresta a maravillarnos aún más como un prestidigitador con su exégesis. ¿Qué sentido enigmático tienen esos dos versos homéricos donde el poeta nos dice que la gruta tiene dos entradas,

una del lado del Bóreas, descenso accesible a los hombres,
otra del lado del Noto es, en cambio, sólo para los dioses; jamás [por ella
entran los hombres, sino que es el camino de los inmortales.

Puesto que la gruta es la imagen y símbolo del cosmos, es preciso trasladar a nivel cósmico esas dos entradas al norte y al sur: una será el trópico de Cáncer y la otra el de Capricornio [50], siguiendo en ello también a sus modelos, Numenio y Cronio. Estas dos puertas, Cáncer y Capricornio, son equiparables, según Porfirio [51], a las dos aberturas descritas por Platón en la *República* en el mito de Er. De estos dos accesos Cáncer, septentrional, es por donde descienden las almas, y Capricornio, meridional, por donde ascienden. Estas dos puertas, siguiendo a Numenio [52], son mencionadas por Parménides, romanos y

---

[49] Los testimonios aducidos en el epígrafe 20 son Creta, Arcadia, Naxo y el culto a Mitra, retomando lo expresado en los epígrafes 6-7.

[50] *Antro* 21. Para las nociones de astronomía subyacentes en Porfirio cf. F. Buffière, *op. cit.*, págs. 438-459.

[51] *Antro* 22.

[52] *Antro* 23.

egipcios. Están orientadas al norte y al sur, porque «para las almas son los lugares apropiados para la generación y abandono de ella» [53].

Ahora bien, Homero para decir norte y sur ha dicho Bóreas y Noto [54]. ¿Cuál es la relación de las almas con los vientos? Ambos términos tienen una esencia semejante o, al menos, arrastran consigo un pneuma [55], y de todos es sabido que el aire frío, Bóreas, reanima, razón por la que está ligado a la vida [56], al descenso a la generación, mientras que el viento del sur, Noto, viento cálido que funde las nieves y disocia los compuestos, disocia las almas de los cuerpos y las reenvía al calor del mundo divino, motivo por el que el poeta asigna el sur al ascenso de las almas a su verdadera patria. Que el acceso meridional está ligado al mundo inmortal lo prueba, dice Porfirio [57], la costumbre religiosa de correr las cortinas a mediodía en los templos de los dioses, con prohibición del acceso a los hombres, sin citar el santo respeto que tenían pitagóricos, sabios egipcios y el propio Homero por las puertas.

Homero, prosigue Porfirio, no sólo ha hecho referencia a Cáncer y Capricornio en el pasaje objeto del opúsculo, sino también en el canto XXIV de la *Odisea* [58], cuando habla de «las puertas del sol», puertas por donde Hermes conduce las almas de los pretendientes muertos

---

[53] *Antro* 24.

[54] *Od.* XIII 110-111.

[55] *Antro* 25.

[56] Por esta misma razón, dice Porfirio en 26, el Bóreas es considerado fecundo y, por ejemplo, Homero (*Il.* XX 224-225) dice que fecunda las yeguas de Erictonio.

[57] *Antro* 27.

[58] *Od.* XXIV 12, *Antro* 28.

por Ulises. Esta interpretación ya estaba en Numenio [59]. Asimismo lo que el propio Homero añade en el mismo pasaje de la *Odisea,* «y el pueblo de los sueños», es interpretado por Porfirio, siguiendo a Numenio [60], en línea pitagórica, en el sentido de que se refiere a las almas congregadas en el Hades, y el Hades no es otro que la Vía Láctea, «llamada así por las almas que se alimentan de leche al caer en la generación» [61].

A continuación [62], Porfirio centra su exégesis en el número dos, el doble acceso de la gruta. Como dice el filósofo «la naturaleza parte de la diversidad» [63]. La naturaleza es como un inmenso árbol donde cada rama se divide en dos, y así sucesivamente. Por ejemplo, inteligible/sensible, y este par, a su vez, en astros fijos/planetas; en cuanto a los puntos cardinales norte/sur, este/oeste; noche/día, izquierda/derecha. Es, por otro lado, la lucha de contrarios la que da nacimiento a la armonía: tanto en la lira como en el arco la tensión de fuerzas contrarias es la que permite el surgir de la música o el vuelo de la flecha [64]. Esta dualidad la hallamos en Homero [65], Platón [66] o Hesíodo [67], por citar unos ejemplos. Y es que por este doble acceso Porfirio hace pasar todas las doctrinas de los antiguos filósofos o teólogos [68].

---

59 Proclo, *Comentario a la República* II 129, 23 Kroll.
60 Proclo, *Comentario a la República* II 129, 24 Kroll.
61 *Antro* 28.
62 *Antro* 29-30.
63 *Antro* 29.
64 *Antro* 29, Heráclito, 22 B 51 (= I 162, 1-4 Diels-Kranz).
65 *Il.* XXIV 528.
66 *Gorgias* 493 d 6-494 a 5, *Antro* 30.
67 *Trabajos y Días* 94-98.
68 *Antro* 31.

Ya quedan pocos elementos simbólicos homéricos por desentrañar. Concretamente el olivo, ese olivo que Homero ha situado al extremo del puerto de Forcis, cerca de la gruta[69]. ¿Qué simboliza? Como es sabido, el olivo es el árbol de Atenea, «y Atenea es la sabiduría»[70], y como esta diosa nació de la cabeza de Zeus, Homero ha situado el olivo «a la cabeza del puerto», indicando, según Porfirio[71], que el Todo «es resultado de una naturaleza inteligente y una sabiduría, separada de él, pero cerca», esto es, Dios está a la vez separado y próximo a su creación, como el olivo está separado y próximo a la gruta. El olivo, por otra parte, es apropiado «para las vicisitudes de las almas en el mundo, a las que la gruta está consagrada»[72], pues árbol de hojas perennes presenta, según época del año, la parte verde o blanquecina de sus hojas, motivo por el que se utiliza en las súplicas, en el sentido de que va a tornarse la oscuridad en luz y se utiliza también como premio atlético, pues simboliza para el alma el premio a los atletas de la vida.

Al pie de este olivo, Ulises delibera sobre la forma de desembarazarse de los pretendientes. Ulises simboliza en este caso el alma iluminada por la divinidad que busca desembarazarse de esos enemigos que son las pasiones[73]. Y es que Ulises, según Numenio y su escuela[74], simboliza el alma descendida del cielo a la generación, venida a la tierra a encarnarse, pero llamada un día a recobrar su patria celeste. El largo errar de Ulises lejos de su patria

---

69 *Od.* 102-103.

70 *Antro* 32.

71 *Antro* 32.

72 *Antro* 33.

73 *Antro* 34.

74 *Antro* 34-35.

por el mar simboliza el errar del alma en el país de la materia.

El tratado finaliza[75] con una exhortación al lector en el sentido de que no piense que todo lo que ha leído es producto sólo de una mente enfebrecida que ve más de lo que hay en realidad en el texto homérico. Homero es sabio y ofreció la verdad encubiertamente, en forma mítica, aun partiendo de ciertas realidades.

Podríamos, pues, hacer una sinopsis del tratado de Porfirio así:

1. Texto objeto de exégesis.
2-4. El problema de la historicidad de la gruta.
5-9. Simbolismo de la gruta.
10-12. Simbolismo de las Ninfas Náyades.
13-19. Simbolismo del interior de la gruta: cráteras, ánforas, telares pétreos, etc.
20-31. Simbolismo de las dos puertas.
32-33. Simbolismo del olivo.
34-35. Exégesis mística del errar de Ulises.
36. Conclusión: justificación de la exégesis.

4. *Fuentes*

Esta es una cuestión que Buffière[76] zanja calificando a Porfirio de vulgarizador del pensamiento de Numenio y Cronio, autores a los que Porfirio tuvo acceso en la escuela de Plotino. Efectivamente, la *Vita Plotini* 14 nos informa de que Plotino hacía leer en su curso los comentarios de Severo, Cronio, Numenio..., de forma que Buffière cree que la aportación de Porfirio no fue importan-

[75] *Antro* 36.

[76] *Op. cit.*, págs. 419-425.

te. En efecto, una y otra vez cita a Numenio y Cronio en su obra[77], y en el texto se vislumbra que el discípulo de Plotino tenía, por ejemplo, la obra de Cronio ante sus ojos[78]. Le sigue fielmente, salvo cuando, por ejemplo, rebate la opinión de Cronio de que la gruta no tiene un fondo real.

Numenio, antes de Cronio, modeló una interpretación de la gruta de las Ninfas sobre una versión quizás preexistente. Tras él su discípulo, Cronio. De ambos predecesores de Porfirio es lógico pensar que éste tuviere entre sus manos sus obras, pues ambos predecesores se comentaban en la escuela de Plotino. Según Buffière, ni Numenio ni Cronio consagraron una obra específica al antro de las Ninfas de la *Odisea*, sino que en el caso de Numenio la exégesis homérica estaría incluida en su *Platón secreto* en relación con el mito de la caverna y de Er. Además, Proclo nos ha conservado en su *Comentario a la República* textos similares a la exégesis porfiriana, pero bajo la autoría de Numenio. Para este neopitagórico del siglo II d. C. Platón y Pitágoras conducen a Homero, y, por tanto, no sería extraño que comentara a Homero en una obra sobre Platón. Otro dato que se desprende de los textos de Proclo es que Cronio apenas difiere de su maestro Numenio.

Otra posibilidad manejada por Buffiére[79] es que la exégesis de Numenio estuviera en su *Incorruptibilidad del alma*, que Orígenes cita en su *Contra Celso*[80]. Ante esta disyuntiva el autor francés concluye salomónicamente que Numenio pudo tratar este tema en ambas obras.

---

[77] 2, 3, 10, 21, 34.
[78] 2-3.
[79] pág. 423.
[80] V 57.

En el caso de Cronio hemos de incluir su exégesis en su *Sobre la reencarnación,* ya que encaja perfectamente además con el tema de la gruta de las Ninfas.

Por tanto, sería a la pareja Numenio-Cronio donde como fuente próxima habría que remontar la exégesis porfiriana, que sigue con fidelidad su modelo[81], fuentes de tipo neopitagórico[82]. Estos dos neopitagóricos «neopitagorizan» a Homero. El mismo Porfirio en su tratado *Sobre la Estige*[83] decía que el pensamiento de Homero no era fácilmente aprehensible, pues él más que nadie había velado «lo relativo a los dioses y démones», destacando en el grupo de exégetas de Homero a Cronio, aun reconociendo que en no pocas ocasiones «busca llevar al poeta en la dirección de sus pensamientos». Pero es que en el fondo la alegoría no es más que eso, pues en el caso de Porfirio unos cuantos versos homéricos le dan pie para exponer su teoría sobre el destino de las almas, y no es que Porfirio se adapte a Homero, sino que Homero es adaptado a Porfirio y sus fuentes neopitagóricas. Y si el autor, en un momento determinado, cree que su exégesis queda poco fundamentada ante el lector, no tiene inconveniente en recurrir no ya a Orfeo, sino a Zoroastro o Moisés. Hay que reconocer que es una pura labor de artesanía, de orfebrería mental la que Porfirio y sus predecesores llevaron a cabo con Homero.

---

[81] Cf. PROCLO, *Comentario al Timeo* I 77, 22-24 DIEHL: «El filósofo Porfirio quien nos sorprendería si se apartara del pensamiento de Numenio».

[82] Las fuentes antiguas, por lo general, califican a Numenio y Cronio de «pitagóricos». Sólo Jámblico y Proclo, por citar unos ejemplos, califican a Numenio de «platónico». De todas formas no es extraño, ya que el neoplatonismo tiende a aunar Platón y Pitágoras.

[83] ESTOBEO II, pág. 14, 10 WACHSMUTH; BUFFIÈRE, *op. cit.*, pág. 424.

No nos podemos detener aquí, por cuestiones obvias, en el controvertido tema del *Schol. B ad Od. XIII 103* donde se dice que

> alegóricamente dice (el poeta) que la gruta representa el cosmos, las Ninfas las almas, las abejas lo mismo, los hombres son los cuerpos, las dos puertas son la salida del cuerpo o nacimiento y la entrada de las almas, en la que no entra ningún cuerpo, sino las almas solas, pues son inmortales.

Según Buffière[84] este escolio difiere de la interpretación porfiriana y sería fechable como mínimo un siglo antes de Numenio dentro de la tradición platónica. La exégesis, por tanto, de la gruta de Ítaca sería pre-numeniana y el escolio evidenciaría una tradición independiente del pasaje, como ya apuntó en 1915 Delatte, aunque hoy día esta posición no es completamente compartida[85].

5. *Ediciones y traducciones*

La tradición manuscrita de *De Antro Nympharum* está basada en dos manuscritos[86]. El *Vatic. gr. 305*, escrito por Teofilacto Saponopulo, hacia 1269, que contiene la

[84] *Op. cit.*, págs. 449-453.

[85] Lamberton, *Homer The Theologian: The «Iliad» and «Odyssey»...*, II, págs. 312-321; A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, París, 1915, pág. 130; cf. W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, 1972, pág. 367, n. 94.

[86] Para este apartado cf. fundamentalmente *Porphyrii The Cave of the Nymphs in the Odyssey*, a revised text with translation by *Seminar Classics* 609, State University of New York at Buffalo, 1969, págs. VII-VIII. Sobre la difusión de este escrito de Porfirio cf. J. Pépin, «La fortune du *De Antro Nympharum* de Porphyre en Occident», *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma, 1974, págs. 527-536.

obra porfiriana junto con otras de Teodoro Prodromo, Libanio, Heródoto, *Vita Homeri*, etc., y que fue revisado por Láscaris entre 1515-1517, sugiriendo lecturas propias donde el manuscrito resultaba ilegible. El otro manuscrito es el *Marc. gr. IX 4* (coll. 1209), fechable en los siglos XIII-XIV, que contiene, aparte de la obra de Porfirio, otras de autores como Hesíodo, Nicéforo Grégoras y escolios.

La primera edición de la que tenemos noticias es la de Láscaris en Roma en 1518[87], reeditada como apéndice a los escolios homéricos por Franciscus Asulanus[88], Bredrot[89] y en los escolios de Basle[90]. En el siglo XVII contamos con la edición de Holste[91], reeditada en Cambridge en 1655[92], y en el siglo XVIII con las de Barnes[93] y Van Goens[94], reimpresa en Leiden —Amsterdam en 1792—[95],

[87] *Porphyrii Philosophi Homericarum quaestionum liber. Eiusdem de Nympharum antro in Odyssea, opusculum.*

[88] Venecia, 1521.

[89] Estrasburgo, 1539.

[90] 1541, 1543, 1551.

[91] *Porphyrii Philosophi liber de vita Pythagoreae. Eiusdem Sententiae ad intelligibilia ducentes. De Antro Nympharum, quod in Odyssea describitur. Lucas Holstenius latine vertit, dissertationem de vita et scriptis Porphyrii et ad vitam Pythagorae observationes adiecit*, Roma, 1630.

[92] *Epicteti Stoici philosophi Enchiridion. Una cum Cebetis Thebani Tabula. Accesère Arriani commentariorum de Epicteti dissertationibus Lib. IV. Omnia H. Wolfio interprete.*

[93] *Homeri Ilias et Odyssea, et in easdem Scholia, sive Interpretatio, Veterum... Opera, studio et impensis Iosuae* Barnes... vol. I, Cambridge, 1711, págs. CXIII-CXXIII.

[94] *Porphyrius de antro nympharum, Graece cum Latina L. Holstenii versione. Graeca ad fidem editionem restituit, versionem C. Gesneri, et Animadversiones suas adiecit R.M. van Goens Traiectinus*, Utrecht, 1765.

[95] *Porphyrius de antro nympharum, Graece cum Latina L. Holstenii Versione et Animadversionibus R.M. van Goens. Eiusdem de absti-*

y en el siglo XIX con las de Hercher[96] y la clásica de Nauck[97]. En nuestro siglo hay que esperar a 1969 a la edición del *Seminario de Clásicas* de la Universidad de Nueva York[98], un ejercicio en técnica de edición, según una advertencia previa de los mismos autores, realizado en el semestre de primavera de 1968, con un objetivo limitado, donde participaron Jhon M. Duffy, Philip F. Sheridan, Leendert G. Westerink y Jeffrey A. White. Esta edición con traducción difiere en algunos casos de la edición de Nauck en Teubner, razón por la que, aun basándonos en la de Nauck, en determinadas ocasiones se discuten, preferentemente en notas, las propuestas de la edición más reciente.

En el ámbito de las traducciones contamos con las latinas de Gesner[99], reimpresa por Van Goens[100], de Holste[101], reimpresa por Van Goens y Hercher, con las ingle-

---

nentia ab esu animalium libri quatuor... Editionem curavit... Jacobus de Rhoer.

[96] *Aeliani De natura animalium, varia historia et fragmenta, Porphyrii philosophi de abstinentia et de antro nympharum, Philonis Byzantii de septem orbis spectaculis, recogn. Rud. Hercher,* París, 1858, págs. 87-95.

[97] *Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta, iterum recogn. Augustus Nauck,* Leipzig, 1887, págs. 53-81 (no en la primera edición de 1860).

[98] Cf. nota 86.

[99] *Moralis Interpretatio Errorum Ulyssis Homerici. Commentatio Porphyrii Philosophi de Nympharum antro in XII libro Odysseae Homericae, multiplici cognitione rerum variarum instructissima... Interprete Conrado Gesnero Medico, Tigurino,* Zurich, 1542.

[100] Cf. n. 94, págs. 33-48.

[101] Cf. n. 91, 92.

sas de Thomas Taylor [102] y Lamberton [103], con la francesa de Buffière [104], con la de Alejandro Barcenilla [105] en nuestra lengua, y con las de Penati [106] en italiano y Tacho-Godi [107] en ruso, entre otras.

---

[102] *The Philosophical and Mathematical Commentaries of Proclus on the First Book of Euclid's Elements,* vol. II, 1789, reimpreso en 1969 en Princeton, *Thomas Thaylor the Platonist. Selected Writings...* by Kathleen Raine and George Mills Harper, págs. 295-342.

[103] *Homer the Theologian...* vol. II, Appendix No. 2, págs. 126-153.

[104] *Op. cit.,* págs. 595-616.

[105] *Porfirio: La Gruta de las Ninfas. Un comentarista de Homero,* Introducción, traducción y comentario por Alejandro Barcenilla, S.I., en *Perficit,* octubre-noviembre 1968, segunda serie, vol. I, núms. 18-19.

[106] «L'Antro delle Ninfe di Porfirio», *Giornale Filologico Ferrarese,* VIII, 1985, págs. 33-50.

[107] *Voprosi Klassicheskoï Filologii,* VI, 1976, págs. 28-45.

EL ANTRO DE LAS NINFAS DE LA *ODISEA*

Sentido enigmático tiene en Homero la gruta de Ítaca, 1 que describe con los siguientes versos:

Al extremo del puerto hay un olivo de anchas hojas
y cerca de él una gruta amena y sombría,
consagrada a las Ninfas que llaman Náyades.
Dentro hay cráteras y ánforas
de piedra, donde fabrican sus panales las abejas.
Dentro hay grandes telares de piedra, donde las ninfas
tejen sus túnicas con púrpura marina, maravilla de ver.
Y dentro aguas siempre manantes. Dos son sus puertas,
una del lado del Bóreas, descenso accesible a los hombres,
otra del lado del Noto es, en cambio, sólo para los dioses; jamás [por ella
entran los hombres, sino que es el camino de los inmortales[1].

Que la descripción del poeta no se basa en el recuerdo 2 de hechos transmitidos históricamente, lo prueban los que han escrito libros de viajes de la isla, pues no mencionan una gruta semejante en la isla, como afirma Cronio[2]. Es

---

[1] *Od.* XIII 102-112.

[2] Test. D 9 LEEMANS (*Studie over den Wijsgeer Numenius van Apamea met Uitgave der Fragmenten*, Bruselas, 1937). De este neopitagórico

evidente, por otra parte, que, si hubiera inventado la gruta según licencia poética, no sería creíble, si, inventando al azar lo que al azar se le ocurría, esperara convencernos de que en la tierra de Ítaca una persona ha construido caminos para los hombres y para los dioses, o, si no una persona, entonces la naturaleza de allí ha hecho patente un descenso para todos los hombres y, a su vez, un camino distinto para todos los dioses. Sin duda el universo entero está lleno de hombres y dioses, pero la gruta de Ítaca muy lejos está de convencernos de que en ella haya un descenso de los dioses y de los hombres[3].

3 Tras tales premisas Cronio afirma que es evidente, no sólo para los entendidos sino también para los profanos, que el poeta utiliza un lenguaje alegórico y enigmático en estos versos, obligándonos a plantearnos cuál es la puerta de los hombres y cuál la de los dioses, y qué significa esta gruta de doble acceso, llamada, por una parte, «consagrada a las ninfas», y, por otra, a la vez «amena y sombría», pues jamás lo sombrío es ameno, sino más bien terrible; por qué no se dice simplemente «consagrada a las ninfas», sino que se añade para precisar «las que se llaman Náyades»[4]. Cuál es la enseñanza de las cráteras y ánforas, pues no se menciona líquido alguno vertido en ellas, sino que en ellas, como en colmenas, «fabrican sus

no sabemos nada prácticamente. Su nombre y tradición se unen a la de Numenio (cf. K. PRAECHTER, «Kronios 3», *Real-Encyclopädie* XI, 1922, col. 1982). Es autor de un tratado sobre la metempsícosis, *Perì paliggenesías*.

[3] Los editores del *Seminario de Clásicas* 609, siguiendo al manuscrito V, editan «descenso de los hombres y ascenso *(anábasin)* de los dioses».

[4] *Od.* XIII 104.

panales las abejas»[5]. Los grandes telares pase que sean ofrendas a las ninfas, pero ¿por qué no son de madera u otra materia, sino de piedra ellos también como las ánforas y las cráteras? Y esto es la parte menos oscura, pero el hecho de que las ninfas tejan en estos telares de piedra «sus túnicas con púrpura marina», no es sólo *«maravilla de ver»*[6], sino también de oír. ¿Quién podría creer que unas diosas tejen mantos con púrpura marina en sombrías grutas en pétreos telares, si se oye además[7] que estas telas y estas púrpuras de los dioses son visibles? Sorprendente además es que la gruta tenga doble acceso, uno para el descenso de los hombres, y otro, a su vez, para los dioses; y que el paso para los hombres se dice que está orientado hacia el viento del norte, y el de los dioses hacia el viento del sur: no es un problema nimio por qué razón ha asignado la parte septentrional a los hombres, y, a su vez, la parte meridional a los dioses, en lugar de utilizar mejor el levante y el poniente para su propósito, pues en casi todos los templos las estatuas y los pórticos están orientados hacia levante, mientras que los que entran quedan mirando hacia poniente al ofrecer en pie, frente a las estatuas, sus plegarias y culto a los dioses.

Puesto que el relato está repleto de oscuridades de esta categoría, no puede tratarse de una ficción al azar, escrita 4

---

[5] *Od.* XIII 106.

[6] *Od.* XIII 108.

[7] Aunque seguimos la edición de Nauck, que, a su vez, sigue a Hercher, los editores del *Seminario de Clásicas* 609 tras *horatá* editan *pháskontos (pháskonta* M, *légontos* V), en conjetura ya apuntada por F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque,* París, 1973 (= 1956), pág. 598, n. 2. La traducción apuntada por la edición de 1969 es «especially when he is told that these garments are visible, being sea-purple».

para divertimento, ni tampoco de una descripción geográfica exacta, sino que se expresa alegóricamente en este pasaje el poeta, que ha añadido místicamente además un olivo cercano. Tarea ardua consideraron también los antiguos investigar y desvelar todo ello, y nosotros con su ayuda, y nuestro propio esfuerzo vamos a intentar ahora descubrirlo.

Sobre la exactitud geográfica parece efectivamente que han escrito con negligencia cuantos han creído que es pura ficción del poeta la gruta y cuanto sobre ella se describe. En cambio, los que han escrito descripciones geográficas de forma mejor y más precisa, sobre todo Artemidoro de Éfeso[8], en el libro quinto de su obra en once libros escribe lo siguiente: «A doce estadios hacia el este del puerto de Panormo en Cefalonia está la isla de Ítaca, de ochenta y cinco estadios, estrecha y elevada, con un puerto llamado de Forcis. Aquí hay una playa y en ella una gruta consagrada a las ninfas, donde se dice que Ulises fue desembarcado por los Feacios». Por tanto, no sería

---

[8] *Fr.* 55 STIEHLE *(Philologus* XI, 1856, págs. 211-212). Sobre este aspecto cf. V. BÉRARD, *L'Odyssée, poésie héroïque,* París, 1924, I, nota a *Od.* XIII 102; G. W. ELDERLINK, «The Homeric Cave on Ithaca», *Classical Philology,* 1940, págs. 52-54; A. D. FRASER, «The Ithacan Cave of the *Odyssey», Classical Philology,* 1941, págs. 57-60, en oposición a Elderlink que creía que la cueva de Ítaca era un lugar de iniciaciones mistéricas; S. BENTON, «Excavations in Ithaca III: The Cave of Polis I-II», *The Annual of the British School at Athens,* 35, 39 (1938-1939), 45-73, 1-51. Otro aspecto a destacar en esta cita es que los editores del *Seminario de Clásicas 609,* siguiendo los manuscritos dan *hôn* en lugar de *hōs,* conjetura que se repite en los editores desde Láscaris. El sentido para el lector básicamente es el mismo, si bien, admitiendo la lectura de los manuscritos, sería «But there are others who have written geographical descriptions and among the best and most accurate of these is Artemidorus the Ephesian...».

del todo una ficción homérica. Pero si la ha descrito tal y como era, o si ha añadido algo de su propia cosecha, con todo queda la cuestión para el investigador de la intención o bien de los que la han consagrado o bien del poeta que ha añadido esos detalles, pues ni los antiguos consagraban santuarios sin símbolos místicos, ni Homero al azar describe lo relativo a ello. Y en la medida en que uno intente probar que lo relativo a la gruta no es una ficción de Homero, sino que otros, antes de Homero, la habían consagrado a los dioses, en esa misma medida se descubrirá la consagración llena de la antigua sabiduría, y por ello merece la investigación y precisa la explicación de su consagración simbólica.

Los antiguos con justa razón consagraron grutas y cavernas al cosmos, tomándolo como un todo o por partes, considerando la tierra símbolo de la materia que constituye el cosmos: razón por la que algunos incluso consecuentemente identificaban la tierra y la materia[9]; representaban el cosmos surgido de la materia por medio de las grutas, pues de ordinario las grutas son naturales y de la misma naturaleza que la tierra, rodeada por roca uniforme, cuyo interior es hueco y su exterior se pierde en la masa ilimitada de la tierra. El cosmos, por otra parte, es natural y de la misma naturaleza que la materia[10], a la que representaban simbólicamente por la piedra y la roca debido a su inercia y su resistencia a la forma, ha- 5

---

[9] JENÓFANES 21 A 36 (= I 124, 11-25 DIELS-KRANZ), 21 B 27 (= I 135, 13-14 DIELS-KRANZ).

[10] Pasaje problemático. Los manuscritos V y M dan *autosymphyḗs prospephykṓs têi hýlei*. Los editores del *Seminario de Clásicas* 609 excluyen *autosymphyḗs* y NAUCK *prospephykṓs*, aparte de editar *symphyḗs*, siguiendo a HERCHER. Traducimos según Nauck. La edición de 1969 los mismos editores traducen: «and is by its very nature joined to matter».

ciéndola ilimitada por su carácter informe. Por ser la materia fluida y privada por sí de la forma que la modela y hace visible, la presencia de agua y humedad de las grutas, su oscuridad, y como el poeta dijo, «*sombría*» [11], lo admitieron con razón como símbolo de las cualidades inherentes al cosmos por la materia.

6 Merced a la materia, pues, el cosmos es sombrío y oscuro, pero merced a la unión de la forma y ordenación [12], de donde procede el nombre de cosmos, es hermoso y agradable. Por esta razón apropiadamente se la puede describir como una «*gruta amena*» [13] para el que por vez primera al punto se tope con ella merced a su participación de las formas, «*sombría*» [14], en cambio, para quien observe su profundidad y penetre con su mente en ella: de forma que su exterior y su superficie son amables, mientras que su interior y profundidad son sombríos. De forma similar también los persas en sus iniciaciones mistéricas revelan al iniciado el descenso de las almas y su vuelta de nuevo, denominando al lugar caverna: según dice Eubulo [15], fue Zoroastro el primero que consagró una caverna natural en las cercanas montañas de Persia, florida y con manantiales, en honor del creador y padre de todo, Mitra, siendo la caverna la imagen del cosmos del que Mitra es demiurgo, y los objetos de su interior, a intervalos simétricos, simbolizando los elementos y zonas cósmicas. Tras el mencionado Zoroastro esta costumbre prevaleció igualmente entre otros, consistente en realizar las iniciaciones en grutas y cavernas, bien naturales o bien artificiales. Del

[11] *Od.* XIII 103.

[12] *Diakósmēsin.*

[13] *Od.* XIII 103.

[14] *Od.* XIII 103.

[15] JACOBY, «Eubulus 15», *Real-Encyclopädie*, VI, 1, 1907, cols. 878-879.

mismo modo que se consagraron a los dioses olímpicos templos, santuarios y altares, a los dioses ctónicos y héroes hogares, y a los dioses hipoctónicos hoyos y fosas, así también se consagraron al cosmos grutas y cavernas, y de forma semejante también a las ninfas por las aguas que fluyen desde arriba gota a gota o manan en las grutas, que presiden las Ninfas Náyades, como expondremos en breve.

7 Pero no sólo, como dijimos, hacían de la gruta el símbolo del mundo sensible[16], sino también tomaron la gruta como símbolo de todos los poderes invisibles, por ser las grutas oscuras e invisible la esencia de los poderes. Así Crono se prepara una gruta en el Océano y allí oculta a sus propios hijos. De forma semejante también Deméter cría a Core en una gruta en compañía de las ninfas, y otros muchos ejemplos similares encontrará quien acuda a las obras de los teólogos[17].

8 Que se consagraban también grutas a las ninfas, y muy especialmente a las Náyades, que presiden las fuentes, y que reciben el nombre de Náyades de las aguas de donde manan[18] las corrientes, como lo demuestra también el himno a Apolo, donde se dice:

Y a ti sus fuentes de sabias aguas
te han prodigado ellas, cuyas sedes son las grutas de la tierra,
alimentadas por el soplo de la Musa
para el divino canto; ellas, por el suelo
por todas partes haciendo brotar sus aguas,
proporcionan a los mortales incesantes ondas
de sus dulces corrientes[19].

---

[16] PLATÓN, *Timeo,* 52 a 5; SIMPLICIO, *Comentarios de la Física de Aristóteles* 43, 18-19.

[17] *Orphica* (?). No en la edición de KERN.

[18] Se relaciona Náyades con *náō,* «fluir, manar».

[19] *Poetae Lyrici Graeci* III, pág. 684 BERGK.

Basándose en ello, creo, los pitagóricos y posteriormente Platón designaron al cosmos «gruta» o «cueva». En Empédocles[20], efectivamente, los poderes conductores de almas dicen:

Hemos llegado a esta gruta sotechada.

En Platón en el libro VII de la *República*[21] se dice: *Imagina a unos hombres como en una especie de cavernosa vivienda subterránea, con la entrada abierta a la luz, ancha en toda la extensión de la caverna.* A continuación, al decir un interlocutor *«extraña imagen describes»*[22], añade: *Esta imagen, amigo Glaucón, hay que aplicarla a todo lo dicho anteriormente, comparando la región revelada por la vista con la vivienda-prisión, y la luz del fuego que hay en ella con el poder del sol*[23].

9 Que los teólogos hacían de las grutas el símbolo del cosmos y de los poderes encósmicos, con esto queda demostrado. Pero también se ha dicho ya que las hacían símbolo de la esencia inteligible, aunque partiendo de diferentes y no idénticos conceptos. Por una parte, las hacían símbolo del cosmos sensible por ser las grutas oscuras, rocosas y húmedas, y ser el cosmos similar por la materia de la que está constituido, y por ser resistente y fluido. Por otra parte, a su vez, las hacían símbolo del mundo inteligible por ser invisible a los sentidos, y por la solidez y firmeza de su esencia; y asimismo también de los poderes parciales invisibles, especialmente de los que están vin-

---

20 31 B 120 (= I 360.1-3 Diels-Kranz).

21 514 a 2-5.

22 514 a 4.

23 517 a 8-b 4, con dos variantes. En b 1 *pâsin* por *hápasan* y en b 3 *aphomoiûntas* por *aphomoiûnta*.

culados a la materia. Hacían de las grutas símbolos en tanto que son naturales, oscuras, sombrías y rocosas; y no ciertamente en modo alguno en atención a la forma, como algunos suponían, pues no toda gruta es esférica [por ejemplo, la de doble acceso de Homero].

10 Si se trataba de una doble gruta, no la consideraban símbolo de la esencia inteligible, sino de la sensible, como precisamente la cueva en cuestión, por tener aguas siempre manantes, no podría ser símbolo de la sustancia inteligible, sino de la esencia material[24]. De ahí que esté consagrada a las ninfas, no de las montañas ni de las cimas o cosas por el estilo, sino a las Náyades, que son llamadas así por los manantiales[25]. En sentido estricto llamamos Ninfas Náyades a los poderes que presiden las aguas, pero ellos también designaban con este nombre a todas las almas en general que descienden a la generación. Pues consideraban que las almas residían en el agua animada por el soplo divino, como dice Numenio[26], por ello cita además las palabras del profeta, *«el espíritu de Dios se*

---

[24] El epígrafe 10 hasta este punto muestra grandes divergencias entre las ediciones de Nauck y la del *Seminario de Clásicas* 609. En efecto, tras el *diploû d'óntos ántrou,* que corresponde a nuestro «si se trataba de una doble gruta», los editores más recientes introducen un *hōs kaì par' Homērōi díthyron,* «como la de doble acceso en Homero», que aparece como corrección en V. Nauck edita dicho sintagma como final del epígrafe 9 entre [ ]. Asimismo, los editores del *Seminario de Clásicas* 609 introducen un *hōs phēsín,* «según dice», entre *dià tò héchein,* «por tener», e *hýdata aenáonta,* «aguas siempre manantes». En este caso, creo, los editores más recientes recuperan el texto original, pues un *phēsin* aparece en los manuscritos, siendo eliminado por Hercher en su edición de 1858, al cual sigue Nauck. El sujeto lógicamente sería Homero, de quien no se precisa citar su nombre.

[25] *Apò tôn namátōn.*

[26] Test. 46 LEEMANS = 30 DES PLACES, *Numenius. Fragments,* París, 1973.

movía sobre el agua»[27]; los egipcios, además, por el mismo motivo consideraban que todas las divinidades no están en tierra firme, sino sobre una barca, tanto el sol como, en una palabra, todas: hay que entenderlas como las almas que vuelan sobre el agua, las que descienden a la generación. De ahí también las palabras de Heráclito «*es un placer, no muerte, para las almas humedecerse*»[28], en el sentido de que para ellas es un placer la caída en la generación; y en otro pasaje dice «*nosotros vivimos su muerte y ellas viven nuestra muerte*»[29]. Por esta razón también el poeta llama «húmedos»[30] a los que están en la generación, por tener sus almas húmedas. Sangre, pues, y semen húmedo es grato a estas almas, así como las de las plantas tienen por alimento el agua.

11 Afirman algunos[31] incluso que los cuerpos que están en el aire y en el cielo se alimentan de vapores provenientes de fuentes, ríos y otras evaporaciones. Los estoicos[32] pensaban que el sol se alimenta de la evaporación proveniente del mar, la luna de las aguas de las fuentes y ríos, y los astros del vapor proveniente de la tierra. Y por esta razón el sol es un cuerpo ardiente noético formado a partir del mar, la luna a partir de las aguas de los ríos, y los astros a partir de la exhalación procedente de la tierra. Necesariamente, pues, también las almas corpóreas o incorpóreas, pero que arrastran un cuerpo, y muy especial-

---

27 *Génesis* I 2.

28 22 B 77 (= I 168, 11-15 DIELS-KRANZ).

29 22 B 62 (= I 164, 9-10 DIELS-KRANZ).

30 *Od.* VI 201.

31 HERÁCLITO, 22 A 1 (= I 141, 29 - 142, 10 DIELS-KRANZ), A 11 (= I 146, 25-26 DIELS-KRANZ); FILOLAO, 44 a 18 (= I 404, 1-3 DIELS-KRANZ); JENÓFANES, 21 A 40 (= I 124, 34-36 DIELS-KRANZ).

32 *Stoicorum Veterum Fragmenta* I 501; II 650, 655, 656 VON ARNIM.

mente las que van a ligarse a sangre y cuerpos húmedos, tienden a lo húmedo y humedecidas se encarnan. Por esta razón también las almas de los muertos son evocadas por efusión de bilis y sangre, y las amantes del cuerpo, arrastrando el espíritu húmedo, lo condensan como una nube, pues la humedad condensada en el aire forma una nube, y una vez condensado en ellas el espíritu por exceso de humedad se hacen visibles[33]. De este tipo son las apariciones de fantasmas que sobrevienen a algunos, con su espíritu teñido según la imaginación. Sin embargo las almas puras huyen de la generación. Heráclito mismo dice *«el alma seca es la más sabia»*[34]. Por esta razón, en este mundo acorde con el deseo de unión sexual, el espíritu es penetrado por la humedad y se hace más húmedo, pues el alma arrastra vapor húmedo por su inclinación a la generación.

Ninfas Náyades son, pues, las almas que se encaminan a la generación. De donde procede la costumbre de llamar ninfas a las desposadas, en la idea de que su unión tiene como fin la generación, y de bañarlas con agua procedente de fuentes, manantiales o fontanas siempre manantes. Mas para las almas iniciadas en la naturaleza y para los démones que presiden los nacimientos, el cosmos es sagrado y amable, aunque sea oscuro y sombrío por naturaleza. De ahí se ha pensado que estas almas son aéreas y que del aire reciben su esencia. Por esta razón también el santuario apropiado para ellas sobre la tierra puede ser *«una gruta amena y sombría»*[35] a imagen del cosmos, en el que, como en un inmenso santuario, las almas moran. Pa- 12

---

[33] Cf. PLATÓN, *Fedón* 81 b 1-d 9; PORFIRIO, *Sententiae* 29.

[34] 22 B 118 (= I 177, 4-5 DIELS-KRANZ).

[35] *Od.* XIII 103.

ra las ninfas que presiden las aguas es apropiada la gruta, donde dentro hay aguas *«siempre manantes»* [36].

13 Concedamos que la gruta en cuestión está consagrada a las almas y a las ninfas en el ámbito de los poderes más parciales, las cuales por presidir manantiales y fuentes son llamadas por ello Ninfas fontanales y Náyades. ¿Qué diversos símbolos tenemos, unos relativos a las almas y otros a los poderes acuáticos, para suponer que la cueva está consagrada a ambos en común? Sean precisamente símbolos de las Ninfas acuáticas las cráteras y ánforas de piedra. Estos objetos son símbolos de Dioniso pues son de arcilla [esto es, de tierra cocida] [37], pues ellos tienen íntima relación con el don divino de la vid, ya que el fruto de ésta es madurado por el fuego celestial.

14 Cráteras y ánforas de piedra son muy apropiadas para las ninfas que presiden el agua que brota de las peñas. En cuanto a las almas que descienden a la generación y a formar un cuerpo ¿qué símbolo podría ser más apropiado que éstos? Por esta razón incluso osó decir el poeta que en estos objetos *tejen sus túnicas con púrpura marina, maravilla de ver* [38]. La carne, en efecto, se forma en los huesos y en torno a los huesos, y éstos son, como piedra en los seres vivos, pues se asemejan a la piedra. Por esta razón, también los telares fueron descritos de piedra y no de otra materia. Y las telas teñidas con púrpura marina

---

[36] *Od.* XIII 109.

[37] NAUCK lo entiende como glosa, BUFFIÈRE *(Les mythes d'Homère...*, pág. 604, nota 13) y los editores del *Seminario de Clásicas* 609 lo entienden como perteneciente al texto. Probablemente no sea glosa, ya que este *toûto éstin ek gês ōptēména* es preciso para el juego con el *pepaínetai* siguiente: *pepaínō* se aplica al barro cocido (arcilla) y a la maduración de la vid.

[38] *Od.* XIII 108.

obviamente pueden ser la carne tejida a partir de la sangre. En efecto, con sangre se hacen purpúreas las lanas y con productos animales se tiñe también la lana, de forma análoga la carne se produce con sangre y a partir de la sangre. Además un manto para el alma es el cuerpo del que se reviste, maravilla realmente de ver, si atiendes ya a su composición ya a su ligazón con el alma. Así también en Orfeo [39] Core, que es éforo de todo lo sembrado, es descrita tejiendo; los antiguos también han llamado al cielo manto [40], como ropaje que reviste a los dioses celestiales.

15 ¿Por qué, pues, las ánforas no están llenas de agua, sino de panales? Pues en ellas, dice: *fabrican sus panales las abejas* [41]. «Fabricar panales» significa «depositar el alimento» [42]. La miel es alimento y sustento de las abejas. Los teólogos han utilizado la miel para muy diferentes simbolismos por reunir numerosas propiedades, puesto que goza de la capacidad tanto de purificar como de preservar. Pues gracias a la miel muchas cosas permanecen incorruptas y las heridas crónicas son limpiadas a fondo por la miel. Es, por otra parte, dulce al paladar y extraída de las flores por las abejas, que a veces pueden nacer de las vacas. Cuando a los iniciados en el grado de León [43] se les vierte en las manos, en lugar de agua, miel para lavarlos, se les conmina a tener las manos puras, ajenas a todo

---

[39] *Orphicorum fragmenta* 192 KERN.

[40] NAUCK da *bēlón*, mientras que los editores más recientes adoptan *péplon*, «manto», siguiendo la lectura más lógica ofrecida por KERN.

[41] *Od.* XIII 106.

[42] *Tithénai tḕn bósin*. Esta es la etimología de Porfirio para *tithaibṓssein*, «fabricar panales», cf. *Etymologicum Magnum s.u.* «*tithaibōssontos*».

[43] Perteneciente al culto de Mitra.

lo penoso, dañino y sucio, y, puesto que el fuego es purificador, al iniciado se le aplican abluciones apropiadas, excluyendo el agua como enemiga del fuego. Se le purifica también la lengua de todo pecado con miel.

16 Y cuando al Persa[44], como protector de los frutos, le ofrendan miel, simbolizan el poder protector. Por esta razón, algunos estimaban correcto entender la miel como el néctar y la ambrosía que el poeta[45] instila en las narices para impedir la corrupción de los muertos, pues la miel es un alimento de los dioses. Razón por la que también dice en algún pasaje: «*néctar rojo*»[46], pues tal es el color de la miel. Pero respecto al néctar, si hay que entenderlo como miel, lo examinaremos con más detalle en otras fuentes. En Orfeo[47], Crono merced a la miel es atrapado por Zeus, pues ahíto de miel se embriaga y obnubila como por vino y se duerme como en Platón[48] Poros ahíto de néctar, pues aún no existía el vino. En Orfeo[49], la Noche le dice a Zeus cuando le sugiere el ardid de la miel:

cuando le veas bajo las encinas de alto follaje
ebrio con las labores de las abejas zumbantes

átale. Es lo que le sucede a Crono y, una vez sujeto, es castrado como Urano, queriendo significar el teólogo en forma alegórica que por el placer los seres divinos son encadenados y arrastrados a la generación y, una vez abandonados al placer, emiten como semen poderes. De ahí que Crono castre a Urano cuando desciende hacia Gea

---

[44] Mitra.
[45] Cf. HOMERO, *Il.* XIX 38-39.
[46] *Il.* XIX 38; *Od.* V 93.
[47] *Orphicorum fragmenta* 154 Kern.
[48] *Banquete* 203 b 5-7.
[49] *Orphicorum fragmenta* 154 Kern.

impulsado por el deseo de unión. El placer procedente de esta unión es parangonable, desde su punto de vista, con el que procede de la miel, por la que, engañado, Crono es castrado. El primero de los que giran en sentido contrario a Urano es Crono con su esfera. Descienden poderes del cielo y de los planetas. Pero los del cielo los recibe Crono, y los de Crono Zeus.

17 Si se emplea, pues, la miel para la purificación, contra la corrupción física y para el placer del descenso a la generación[50], es un símbolo apropiado también para las ninfas acuáticas atendiendo al carácter aséptico de las aguas sobre las que presiden, a su virtud purificadora y a su colaboración en la generación, pues el agua colabora en la generación. Es la razón por la que también en las cráteras y ánforas fabrican sus panales las abejas, las cráteras símbolo de las fuentes, como en Mitra la crátera se utiliza en vez de la fuente, y las ánforas, en las que sacamos el agua de las fuentes.

18 Fuentes y manantiales son apropiadas para las ninfas acuáticas y más aún para las almas-ninfas, que específicamente los antiguos llamaban «abejas», obreras del placer. De ahí que también Sófocles[51] no impropiamente diga respecto a las almas

zumba el enjambre de muertos y sube a lo alto.

También a las sacerdotisas de Deméter, como iniciadas en la diosa ctónica, los antiguos las llamaban «abejas» y a la misma Core «diosa de la miel», y a la luna, que pre-

---

[50] Aparte de optar por un *phylakês (V)* en lugar de un *physikês (M)*, que no compartimos, los editores más recientes conjeturan *epì tês di' hedonês eis génesin katagogês*, «of pleasure in the descent to genesis», totalmente innecesario desde nuetro punto de vista.

[51] SÓFOCLES, *fr.* 795 NAUCK = 879 RADT.

side la generación, la llamaban «abeja»[52], entre otras razones porque la luna es Toro y la exaltación de la luna es el Toro, y las abejas son producto de la vaca[53]. También las almas que se encaminan a la generación descienden de la vaca, y ladrón de bueyes es el dios del que en secreto se menciona[54] la generación. Se ha hecho además de la miel símbolo de la muerte, y por eso ofrecían libaciones de miel a los dioses ctónicos. En cambio, se ha hecho de la bilis símbolo de la vida, queriendo significar alegóricamente que por el placer fenece la vida del alma, y por la amargura recobra la vida, por lo que también ofrecían bilis a los dioses, o bien que la muerte es liberadora de pesares, y la vida de aquí abajo es penosa y amarga.

19 Sin embargo, no llamaban[55] indiscriminadamente abejas a todas las almas que se encaminaban a la generación, sino a las que iban a vivir justamente y a retornar de nuevo tras haber llevado a cabo actos gratos a los dioses. Pues este animal es amigo del retorno, es eminentemente justo y sobrio: de ahí que sean sobrias las libaciones de

---

[52] Escolio a TEÓCRITO XV 94/95 a-b (= pág. 313, 16 - 314, 2 WENDEL); Escolio a PÍNDARO, *Píticas* IV 106; HESIQUIO, *s.u.* «Mélissai».

[53] Cf. VIRGILIO, *Geórgicas* IV 548-558.

[54] Referente a Hermes, ladrón de los rebaños de Apolo. Según LIDO *(De Mensibus* IV 76) para los fisiólogos Maia, madre de Hermes, es el agua y su hijo preside las aguas, pero también es la que lleva a cabo la venida de los seres en este mundo, la materia. Cf. FÍRMICO *De errore* 5, 2. Los editores más recientes, en oposición a NAUCK, creen que el *akoúōn* de los manuscritos es lugar corrupto. Hercher conjeturaba *kōlýōn* y *akonôn* SCHWYZER (reseña a *Porphyry. The Cave of the Nymphs in Odyssey..., Museum Helveticum* 28, 4, 1971, págs. 239-240).

[55] PLATÓN, *Fedón,* 82 b 6.

miel. Y no se posan sobre habas[56], a las que consideraban símbolo de la generación directa y sin rodeos, por ser las únicas casi entre las plantas que tienen toda su vaina continua, sin compartimientos estancos entre sus nudos. Los panales de miel y las abejas pueden, pues, ser símbolos apropiados y comunes de las ninfas acuáticas y de las almas en desposorio que se encaminan a la generación.

20 En la más remota Antigüedad, pues, antes de pensar en templos, se consagraban cavernas y grutas a los dioses, así hicieron en Creta los Curetes a Zeus, en Arcadia a Selene y Pan Liceo, en Naxo a Dioniso, y en todas partes donde se conocía a Mitra se le hacía propicio por medio de una caverna. Respecto a la cueva de Ítaca, Homero[57] no se contentó con decir que tenía doble acceso, sino que incluso una puerta estaba orientada hacia el norte y la otra al sur, que se podía descender por la del norte, pero por la del sur no ha mencionado si se podía descender, sino únicamente que:

> *jamás por ella*
> *entran los hombres, sino que es el camino de los inmortales*[58].

---

[56] Conocida es la famosa prohibición pitagórica del *kyámōn apéchesthai:* DIÓGENES LAERCIO VIII 34; PLUTARCO, *Sobre la educación de los hijos* 17, *Cuestiones simposiacas* 635 e-f; CICERÓN, *Sobre la adivinación,* I 62, II 119; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* III 3; ORÍGENES, *Contra Celso* V 41. La explicación de Porfirio está ligada a la metempsícosis: no hay que comer habas, pues éstas encierran las almas de los muertos que vienen a encarnarse, tomando en préstamo esta envoltura sin compartimientos.

[57] *Od.* XIII 109-112.

[58] *Od.* XIII 111-112.

21 Queda, pues, por investigar cuál es la intención de los que la consagraron, si el poeta refiere un hecho histórico, o bien su significado profundo, si su descripción es una ficción. Ofreciendo la gruta una imagen y un símbolo del cosmos, Numenio [59] y su discípulo Cronio [60] dicen que en el cielo hay dos extremos: el trópico de invierno en el límite meridional y el de verano en el septentrional. El de verano está en Cáncer y el de invierno en Capricornio. Por ser el más cercano a la Tierra para nosotros Cáncer con razón ha sido atribuido a la Luna, la más cercana a la Tierra, en cambio, al ser el Polo Sur hasta ahora invisible, ha sido atribuido Capricornio al aún más distante y elevado de todos los planetas [61].

22 Los signos del zodiaco están situados en el siguiente orden desde Cáncer hasta Capricornio: en primer lugar el León, morada del sol, a continuación Virgen, morada de Hermes, Libra, morada de Afrodita, Escorpión, morada de Ares, Sagitario, morada de Zeus, y Capricornio, morada de Crono; por otra parte, a partir de Capricornio en orden inverso están Acuario, morada de Crono, Peces, morada de Zeus, Aries, morada de Ares, Tauro, morada de Afrodita, Gemelos, morada de Hermes, y Cáncer finalmente, morada de la Luna. Estas dos puertas, pues, Cáncer y Capricornio, los teólogos dispusieron, y Platón habló de dos aberturas [62]. De ellas Cáncer es por donde descienden las almas, y Capricornio por donde ascienden. Ahora bien, Cáncer es septentrional y apropiado para el descenso, mientras que Capricornio es meridional y apropiado para el ascenso.

---

[59] Test. 43 LEEMANS = *fr.* 31 DES PLACES.

[60] Test. A 1 LEEMANS.

[61] Saturno.

[62] *República* X 614 c 1-3, d 4-5, 615 d 4-e 4.

El norte es propio de las almas que descienden a la generación, y justamente la puerta septentrional de la gruta es para el descenso de los hombres, mientras que la meridional no es de los dioses, sino de los que ascienden a los dioses. Por esta misma razón el poeta no dijo «camino de los dioses», sino *«de los inmortales»*[63], término que se aplica igualmente también a las almas que son de por sí o por su esencia inmortales. Numenio[64] dice que estas dos puertas las menciona Parménides en su *Física*[65] así como romanos y egipcios. Efectivamente, los romanos celebran las Saturnalia cuando el Sol está en Capricornio, y la celebran imponiendo a los esclavos insignias de hombres libres y compartiendo todo, queriendo indicarnos veladamente el legislador que por esta puerta del cielo los que ahora son por generación esclavos, mediante la fiesta de Crono y la morada asignada a Crono, son liberados, reviviendo y reintegrándose a la generación[66]. El descenso para ellos es el camino desde Capricornio[67], razón por la que, llamando a la puerta *ianua,* han dado el nombre de *ianuarius* al mes portero, en el que el Sol asciende des-

23

---

63 HOMERO, *Od.* III 112.

64 *Fr.* 31 DES PLACES.

65 28 B 1, 11 (= I 229, 6 DIELS-KRANZ).

66 Los editores del *Seminario de Clásicas* 609 conjeturan *eis apogénesin* en lugar de *eis tḕn génesin* (M y NAUCK), a partir de un *autogénesin* (V), «and depart from this world».

67 Las dos ediciones más recientes dan *katabatikḗ,* que es lo que traducimos. Sin embargo los editores del *Seminario de Clásicas* 609 traducen erróneamente por «ascent». Taylor, en su edición de 1823, publicada originalmente en 1789, enmendaba *anabatikḗ.* Cf. R. D. LAMBERTON, *Homer the Theologian: The Iliad and Odyssey as Read by Neoplatonists of Late Antiquity,* Tesis, Yale Univ., 1979, II, pág. 144, nota 18.

de Capricornio hacia la Aurora, tras haberse dirigido hacia el norte[68].

24 Para los egipcios el comienzo del año no es Acuario, como para los romanos, sino Cáncer. En efecto, cercano a Cáncer está Sotis[69], que los griegos llaman Estrella del Perro. El primer día está marcado para ellos por la salida de Sotis, que preside la generación en el cosmos. Por tanto, ni al levante ni al poniente Homero dedicó las puertas ni a los equinocios, como Aries y Libra, sino al sur y al norte (y a las puertas más meridionales del sur y a la más septentrional del norte)[70], pues la gruta estaba consagrada a las almas, y a las ninfas acuáticas, y para las almas son los lugares apropiados para la generación y su abandono de ella. A Mitra le asignaron la región equinocial

---

[68] Originalmente el año romano comenzaba en marzo. Tras el 153 a. C. los cónsules ocupaban los cargos en el mes de enero y se pasó a considerar este mes como el primero.

[69] El año no era para los egipcios el tiempo marcado por la revolución solar, sino el tiempo necesario para producir la cosecha. Ahora bien, la cosecha depende en Egipto de la inundación, y sabemos que la estrella Sirio, en egipcio *Sopdit*, aparece en el oriente antes de la salida del sol precisamente en la época en que el Nilo comienza a crecer. Los egipcios no tardaron en asociar ambos fenómenos y se estableció como primer día del año el día en que la estrella aparecía. Esta ecuación estaba consignada en los libros de la casa de la vida y en el calendario que Ramsés III mandó grabar en un muro exterior de su templo en Medinet-Habu, que fijaba como primer día del año el día de la fiesta de *Sopdit*, cuando ésta aparecía en el firmamento. Cf. P. Montet, *La vida cotidiana en el antiguo Egipto*, Barcelona, 1961, págs. 39-43; E. Nack, *Egipto y el próximo Oriente en la Antigüedad*, Barcelona, 1966, págs. 21-23; Drioton-Vandier, *Les peuples de l'orient mediterranéen*, II, *L'Egypte*, París, 1946, págs. 48-51.

[70] Nauck excluye este pasaje, siguiendo a Van Goens, mientras que los editores más recientes no lo entienden así, como ya había señalado Felix Buffière *(Les mythes d'Homère...*, pág. 609, nota 24).

como sede apropiada. Por esta razón porta el puñal de Aries, signo zodiacal de Ares, y monta sobre el Toro de Afrodita, pues como el Toro (Mitra) es demiurgo y señor de la generación. Está situado en el círculo equinocial con el norte a su derecha y el sur a su izquierda, teniendo desde su posición por el lado sur el hemisferio sur por ser cálido, y por el del norte el correspondiente por la frialdad de su viento[71].

A las almas que se encaminan a la generación y se apartan de la generación lógicamente se les han asignado vientos, porque arrastran consigo un soplo, como algunos creyeron, y porque tienen una esencia semejante. Ahora bien, el Bóreas es apropiado para las que se encaminan a la generación. Por esta razón precisamente a los que van a morir el soplo del Bóreas *«reanima insuflando el alma que miserablemente agoniza»*[72], mientras que el soplo del Noto disuelve. Pues el uno, más frío, congela y retiene en el frío de la generación terrestre, mientras que el otro, más cálido, disuelve y remite al calor de lo divino. Como nuestra tierra habitada está más al norte, necesariamente las que nacen aquí están en íntima relación con el viento del norte y las que se alejan con el viento del sur. Esta es también la razón de que el viento del norte sea violento cuando comienza, mientras que el del sur lo es cuando va a cesar[73]. Efectivamente, uno se echa enci- 25

---

[71] Austral. Los editores del *Seminario de Clásicas* 609 entienden, en lugar de *kat' autòn hemisphairíou* de las ediciones anteriores, *toû Kaútou,* en el sentido de que al sur le asignaron Cautes. De forma similar cuando traducimos «y por el lado norte el correspondiente por la frialdad de su viento» conjeturan un *Kautopátou* en vez del *kat' ekeínon* de los manuscritos, en el sentido de que al norte le asignaron Cautopates «por la frialdad de su viento».

[72] HOMERO, *Il.* V 698.

[73] Cf. ARISTÓTELES, *Problemas,* 39, 944 b 30-38.

ma inmediatamente sobre los habitantes del norte, mientras que el otro viene de lejos. La corriente que viene de lejos tarda más tiempo, y cuando se congrega, entonces alcanza su apogeo.

26 Como las almas se encaminan a la generación por la puerta septentrional, por esta razón se ha tenido este viento por amoroso. Pues, efectivamente

> *las cubrió bajo la forma de caballo de negras crines*
> *y preñadas parieron doce potros*[74].

Se dice también que Bóreas raptó a Oritía y que ella parió a Cetes y Calais[75]. Como el sur se asigna a los dioses, a mediodía se corren las cortinas en los templos de los dioses, observando ese precepto homérico según el cual cuando el dios (el sol) se inclina hacia el sur no les es lícito a los hombres penetrar en los templos, pues *«es el camino de los inmortales»*[76].

27 Se coloca, pues, el símbolo del mediodía y del sur en la puerta cuando el dios está en su meridiano. Tampoco, por consiguiente, está permitido hablar en las otras puertas a ninguna hora, pues la puerta es sagrada. Y por esta razón los pitagóricos y los sabios de Egipto prohibían hablar al franquear entradas o puertas, para así honrar por el silencio al dios principio de todas las cosas[77]. Homero sabe también que las puertas son sagradas, como lo de-

---

[74] Homero, *Il.* XX 224-225.

[75] Apolonio de Rodas, *Argonáuticas,* I 211-213 y el escolio correspondiente a I 211 (= Simónides, *fr.* 12 Edmonds = 3 Bergk); Platón, *Fedro* 229 b 4-d 2; Pausanias, V 19, 1; cf. Rapp, «Boreaden», *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie,* I 1, Leipzig, 1884-86.

[76] Homero, *Od.* XIII 112.

[77] Cf. A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne,* París, 1915, pág. 120.

muestra en su obra el episodio de Eneo, sacudiéndolas a modo de súplica, «*sacudiendo las bien ajustadas puertas, suplicando a su hijo*»[78]. Sabe también que las puertas del cielo, que las Horas han recibido en custodia, están a la entrada de la región nubosa, cuyas aperturas y cierres se realizan con nubes:

remover o colocar delante la densa nube[79]

y por esta razón «mugen», pues los truenos atraviesan las nubes:

por sí mismas mugieron las puertas del cielo, que guardaban las Horas[80].

28 Habla[81] en otro pasaje también de las puertas del Sol, refiriéndose a Cáncer y Capricornio, pues hasta estos límites efectivamente llega (el sol) en su descenso de la región del viento boreal al sur y de allí en su ascenso a las regiones boreales. Capricornio y Cáncer son los extremos de la Vía Láctea, Cáncer el norte y Capricornio el sur. «*El pueblo de los sueños*»[82] según Pitágoras[83], son las almas que se reúnen, según él, en la Vía Láctea, así llamada por las almas que se alimentan de leche, cuando caen en la generación. Por esta razón también los evocadores de

---

78 *Il.* IX 583.

79 *Il.* V 751, VIII 395.

80 *Il.* V 749, VIII 393.

81 HOMERO, *Od.* XXIV 12; NUMENIO, Test. 44 LEEMANS = *fr.* 32 DES PLACES.

82 Cf. HOMERO, *Od.* XXIV 12.

83 Cf. NUMENIO, Test. 44 LEEMANS = *fr.* 32 DES PLACES; MACROBIO, *Comentario al Sueño de Escipión,* I 12; DAMASCIO, *Comentario al Filebo de Platón* 229; M. A. ELFERINK, *La descente de l'âme d'après Macrobe,* Leiden, 1968.

almas les ofrendan libaciones de miel mezclada con leche en la idea de que por hábito se encaminan a la generación arrastradas por el placer, y la leche se genera naturalmente con el nacimiento[84]. Además, las regiones meridionales producen cuerpos pequeños, pues el calor suele adelgazarlos, y por esta misma razón suele empequeñecerlos y dejarlos secos. En las regiones septentrionales, por el contrario, todos los cuerpos son de gran talla. Lo patentizan celtas, tracios, escitas; su tierra es muy húmeda y produce abundantes pastos. Incluso el nombre mismo (de Bóreas)[85] viene de «pasto» *(borá)*, pues «pasto» *(borá)* es nombre de alimento, y el viento que sopla desde esta tierra nutricia, por ser él nutricio, es llamado Bóreas.

29 Consecuentemente, pues, a la raza mortal y sometida a la generación le son apropiadas las regiones boreales, y a la raza divina las regiones meridionales, como a los dioses las orientales y a los démones las occidentales. Como la naturaleza parte de la diversidad, en todas partes se ha hecho de la doble puerta su símbolo. En efecto, el camino es o a través de lo inteligible o a través de lo sensible; y el de lo sensible puede ser o bien a través de la esfera de los astros fijos o bien a través de la esfera de los planetas, y a su vez o por el camino inmortal o por el mortal. En cuanto a puntos cardinales, uno superior y otro inferior; uno a levante y otro a poniente. Hay izquierda y derecha, noche y día. Y por esta razón *«armonía propia del tender en direcciones opuestas»* y *«el arco dispara merced a los contrarios»*[86]. Platón[87] habla de dos aberturas, una por donde las almas ascienden al cielo, y

---

[84] Cf. DAMASCIO, *Comentario al Filebo de Platón*, 229.

[85] *Etymologicum Magnum* s. v. *«borâs»*.

[86] HERÁCLITO, 22 B 51 (= I 162. 1-4 DIELS-KRANZ).

[87] *República* 614 c 1-3, d 4-5; 615 d 4-e 4.

otra por donde descienden a la tierra, mientras que los teólogos hacen del sol y la Luna las puertas de las almas, y dicen que por el sol se asciende y por la Luna se desciende[88]. Y dos toneles hay en Homero

> *de dones que (Zeus) reparte: uno de males y otro de bienes*[89].

También en Platón, en el *Gorgias*[90], el alma es comparada a un tonel; siendo una hacedora del bien y la otra del mal; una racional y otra irracional. Toneles porque las almas son recipientes de energías y cualidades de diversa índole. Y en Hesíodo[91] el poeta imagina un tonel bien cerrado, y otro al que el placer abre y derrama por todas partes, quedando sólo la esperanza. En aquellos en que efectivamente el alma mala, dispersa en la materia, no se atiene a su rango, en todos estos el alma suele sustentarse con buenas esperanzas. 30

En todas partes, pues, por ser la doble puerta símbolo de la naturaleza, es natural que la gruta no sea de una sola entrada sino de dos entradas, de acuerdo con la realidad, distintas, una apropiada para los dioses y los buenos, y la otra para los mortales y naturalezas inferiores. Partiendo de estos presupuestos, Platón[92] conoce las cráteras, y en lugar de ánforas pone toneles y dos aberturas, 31

---

[88] Cf. FERÉCIDES, 7 B 6 (= I 50. 4-9 DIELS-KRANZ).

[89] *Il.* XXIV 528.

[90] 493 d 6-494 a 5; *Leyes* 896 e 5-6.

[91] *Trabajos y Días* 94-98. Traducimos *elpís* de acuerdo con el contexto de Porfirio, dejando al margen cualquier interpretación del problemático pasaje de Hesíodo.

[92] *Timeo* 41 d 4 (cf. PLOTINO, *Enéadas* IV 8, 4, 35-36; PROCLO, *Comentario al Timeo* III 246, 29 - 247, 15 DIEHL).

como dijimos, en lugar de dos puertas[93]. También Ferécides de Siro[94], cuando habla de huecos, orificios, cuevas, entradas y puertas, simboliza con ello enigmáticamente la generación de las almas y su partida lejos de ella. Pero con el fin de no alargar la exposición aportando más testimonios de los antiguos filósofos y teólogos, consideramos haber mostrado con lo expuesto toda la intención de la descripción.

32 Queda ciertamente por exponer el símbolo del olivo plantado, qué significado puede tener. Realmente este árbol ofrece también un significado especialmente singular, pues no se nos dice simplemente que está plantado a un lado, sino en el extremo:

> *Al extremo del puerto hay un olivo de anchas hojas*
> *y cerca de él una gruta*[95].

No es, como se podría creer, por simple azar que ha crecido así, sino que encierra el enigma de la gruta. Puesto que efectivamente el cosmos no ha venido a la existencia al azar ni por casualidad, sino que es resultado de la sabiduría divina y de una naturaleza inteligente, se encuentra plantado junto a la imagen del cosmos, que es la gruta, el olivo, símbolo de la sabiduría divina. Pues es el árbol de Atenea, y Atenea es la sabiduría. Como la diosa nació de la cabeza de Zeus, el teólogo[96], al consagrar el olivo a la cabeza del puerto, encontró el lugar apropiado, indicando a través de él que este Todo no ha venido a la existencia espontáneamente ni como obra de un azar irra-

---

93 *Gorgias* 493 d 6-494 a 5; *República* 614 c 1-3, d 4-5, 615 d 4-e 4.

94 7 B 6 (= I 50 4-9 DIELS-KRANZ).

95 *Od.* XIII 102-103.

96 En este caso Homero.

cional, sino que es el resultado de una naturaleza inteligente y de una sabiduría, separada de él, pero cerca, en la cabeza del puerto en su conjunto.

33 Árbol de hoja perenne, el olivo ofrece una peculiaridad muy apropiada para las vicisitudes de las almas en el mundo, a las que la gruta está consagrada. En verano presenta lo blanquecino de sus hojas, mientras que en invierno cambia la parte más blanquecina. Por esta razón, en las plegarias y súplicas se lleva delante ramos de olivo, augurando que se les va a mutar las tinieblas de los peligros en claridad. El olivo, pues, tiene la propiedad por naturaleza de conservarse siempre verde, produciendo un fruto alivio de nuestras fatigas; está consagrado a Atenea, de él se ofrece la corona a los atletas victoriosos, y de él el ramo propiciatorio a los suplicantes. Está gobernado el cosmos asimismo por una naturaleza inteligente, conducido por una sabiduría eterna y siempre floreciente, de la que provienen también los premios a los atletas de la vida y el remedio de nuestras muchas fatigas, y el que recobra a los desdichados y suplicantes es el demiurgo que mantiene unido el mundo.

34 En esta gruta, dice Homero, es preciso desprenderse de todo bien externo [97], y desnudo, asumiendo el aire de mendigo [98], lacerándose el cuerpo [99], rechazando todo lo superfluo y abominando de los sentidos [100], deliberar con Atenea, sentado con ella al pie del olivo [101], sobre cómo

---

[97] Homero, *Od.* XIII 361-371.

[98] Homero, *Od.* XIII 434-438.

[99] Homero, *Od.* XIII 98-399, 430-431. Nauck edita *kópsanta (V)*, mientras que los editores más recientes dan *kárpsanta (M)*, «withered in body».

[100] Homero, *Od.* XIII 401, 433.

[101] Homero, *Od.* XIII 372-374.

cercenar todas las pasiones que asechan nuestra alma[102]. No sin razón, creo, también Numenio[103] y su escuela pensaban que Ulises para Homero en la *Odisea* simboliza el hombre que atraviesa las sucesivas etapas de la generación hasta volver entre los que están libres de toda agitación de las olas e ignoran el mar:

Hasta que llegues a esos hombres que no conocen el mar
ni comen alimento mezclado con sal[104].

Ponto, mar, agitación de las olas también en Platón son sinónimos del mundo material[105].

35 Por esta razón también, creo, le dio al puerto el nombre de Forcis:

Hay un puerto de Forcis, el anciano del mar[106]

de cuya hija, al comienzo de la *Odisea*[107] Toosa, nos ofreció la genealogía, madre del Cíclope, cuyo ojo cegó Ulises, con el fin de que incluso hasta en su patria subsistiera un signo recordatorio de sus faltas. De ahí que para él sea natural también irse a sentar al pie del olivo[108], como suplicante de la divinidad, y con su ramo intentar aplacar al demon natal. En efecto, no era posible liberarse de esta

[102] HOMERO, *Od.* XIII 376-377.

[103] Test. 45 LEEMANS = *fr.* 33 DES PLACES.

[104] *Od.* XI 122-123.

[105] Cf. F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère...*, págs. 461-464, fundamentalmente a partir del *Timeo* platónico.

[106] *Od.* XIII 96. La edición de Nauck conjetura *halíoio gérontos*, «el anciano del mar», a partir del texto homérico, cuando los manuscritos dan *henalíou theoû*, seguido por los editores más recientes, «the sea god», que creemos que sería lo correcto.

[107] I 69-72.

[108] HOMERO, *Od.* XIII 372.

vida sensible simplemente cegándola y esforzándose en abolirla de golpe, sino que al hombre que había tenido estas audacias le perseguía la cólera de los dioses marinos y materiales [109], a quienes se debe aplacar antes con sacrificios, fatigas y fortaleza de mendicante, tan pronto enfrentándose abiertamente a las pasiones, tan pronto recurriendo a encantamientos, engaños y transformándose bajo todos los aspectos en su presencia, para, despojado de esos harapos [110], abatirlas todas y ni siquiera así poner fin a las fatigas, sino que verá su término cuando esté completamente fuera del mar y ajeno a los trabajos marinos y materiales [111], hasta el punto de creer que el remo es un bieldo por la inexperiencia total en instrumentos y trabajos marinos [112].

No se debe pensar que interpretaciones de este tipo son forzadas y verosimilitudes plausibles propias de gentes ingeniosas, sino que, si se tiene en cuenta la sabiduría antigua, la vasta inteligencia de Homero y su justeza en toda virtud, es imposible rechazar la idea de que bajo la forma mítica aludió enigmáticamente a imágenes de realidades más divinas. No hubiera podido forjar toda la historia felizmente si no hubiese modelado su ficción a partir de ciertas verdades. Pero de esta cuestión dejemos su tratamiento para otra obra, y sobre el antro, tema de este estudio, finaliza aquí nuestra interpretación. 36

---

109 HOMERO, *Od.* I 74-75.

110 HOMERO, *Od.* XXII 1.

111 Pasaje problemático. Seguimos a Nauck. Los editores del *Seminario de Clásicas* 609 dan *en psychaîs apeírois thalassíōn*, «among souls so ignorant of everything that has to do with the sea», en corrección a *V* y *M (émpsychos apeírōn)*.

112 HOMERO, *Od.* XI 126-134.

ÍNDICE DE NOMBRES*

* Los números arábigos remiten a los capítulos correspondientes.

ÍNDICE DE MATERIAS*

* Los números arábigos remiten al capítulo correspondiente.

ÍNDICE GENERAL

PSEUDO PLUTARCO

SOBRE LA VIDA Y POESÍA DE HOMERO

Págs.

PORFIRIO

EL ANTRO DE LAS NINFAS DE LA *ODISEA*

SALUSTIO

SOBRE LOS DIOSES Y EL MUNDO